J. F. FRIES' PHILOSOPHIE DER GLAUBENSERKENNTNIS

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

Magdalene Rüter

aus Altena / Westf.

Kuldiga, Lettland. 1936.

Buchdruckerei
EUGEN PETKIEWICZ
Kuldiga.

Berichterstatter:
Professor Dr. E. Rothacker, Bonn.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Auszug der Dissertation zum Abdruck.

Ein vollständig geschriebenes Exemplar befindet sich in der philosophischen Fakultät in Bonn.

J. Fr. Fries' Philosophie der Glaubenserkenntnis.

Wenn Fries „das letzte Ziel der Kritik der Vernunft... in der Rechtfertigung der Glaubensideen und ihrer Annerkennung in der religiös-ästhetischen Weltbeurteilung" (NK I S. 58) sieht und „die Begründung der Herrschaft einer religiös-ästhetischen Weltansicht in der menschlichen Erkenntnis" als den „Endzweck aller philosophischen Erläuterung" betrachtet (Met. S. 528) und sodann den religiösen Ideen nicht nur Bedeutung in der „praktischen Vernunft" zuschreibt, sondern für ihre Sätze den gleichen Anspruch objektiver Gültigkeit der Erkenntnis erhebt wie z. B. für die Sätze der reinen Mathematik, so erhellt sich von hier aus, dass seine Vernunftkritik nicht nur als Voraussetzung zu seiner „Religionsphilosophie" verstanden sein muss, sondern — als in einer engen Verflechtung mit derselben sich vorfindend — schon selbst die Probleme jener thematisch in sich schliesst.

Angesichts dieser Verwicklung von vernunftkritischen und religionsphilosophischen Ideen und der Frage nach dieser Möglichkeit will unsre Untersuchung als Kernproblem der Fries'schen Philosophie das Verhältnis von Erkenntnis und Glaube Schritt für Schritt herausarbeiten.

A. Die philosophisch-anthropologische Methode.

Fries leitet seine „Neue oder Anthropologische Kritik der Vernunft" mit dem Vorhaben ein, Kants „Kritik der reinen Vernunft" — die er in vielem als nahezu vollendet ansieht (NK I S. 41) — einer notwendigen Ergänzung, ja teilweise einer „gänzlichen

Umarbeitung zu unterwerfen" (NK I S. 42). Da Fries sich als legitimen Kantschüler betrachtet und auch seine Ausführungen durchgehend in bewusstem „Anschluss" (NK I S. 49) an das Kantische System geschehen, werden wir bei einer Darstellung des Fries'schen Systems auf eine ständige Auseinandersetzung mit Kant stossen. Wenn auch der eingangs skizzierte Anspruch Fries' uns kühn und befremdlich erscheinen mag, so kann immerhin zugleich die Vermutung auftauchen, es könne sich hier um eine von Kant übersehene Möglichkeit handeln.

Fries bemüht sich in der „Neuen oder Anthropologischen Kritik der Vernunft" um eine umfassende „Theorie des inneren Lebens auf philosophisch-anthropologischer Basis", die von Kant — in Verkennung des eigentlichen Charakters der von ihm gemeinten transzendentalen Erkenntnis — übersehen wurde oder im Ansatz stecken blieb. „Kant... machte den grossen Fehler, dass er die transzendentale Erkenntnis für eine Art der Erkenntnis a priori und zwar der philosophischen hielt und ihre empirische psychologische Natur verkannte". (NK I S. 29, Met. S. 114) „Ich zeige dagegen in der Theorie der reinen Vernunft und des Reflexionsvermögens, wie und warum sich alle diese Verhältnisse in unserem Geiste gerade so zeigen, wie Kant sie zuerst beobachtet hat." (NK I S. XXII).

Diese Charakterisierung Kants ist bezeichnend für das gesamte Fries'sche Philosophieren. Das ihm als Grundlage geltende und später zu erörternde „Verhältnis von Reflexion zur unmittelbaren Erkenntnis"—einmal vorausgesetzt—, führt ohne weiteres zu dieser Auslegung Kants. Die Verbesserung, die Fries hier vollzieht, legt durchaus den Verdacht nahe, dass es sich um eine „psychologisierende" Interpretation Kants handeln könne, — ein Vorwurf, der von Fries und seiner Schule oft genug mit dem Hinweis auf die den Empirismus ausschliessende Unterscheidung von Reflexion (empirische Erkenntnis) und unmittelbarer Erkenntnis (Tätigkeit der reinen Vernunft) vernommen und zurückgewiesen

ist. [1]) Wie weit der oben genannte Vorwurf bezw. die Zurückweisung desselben zu Recht besteht, werden wir später zu entscheiden haben.

Was wird in diesem Zusammenhang unter der „philosophischen Anthropologie" verstanden? Fries setzt zur Klärung dieses Problems voraus, dass das „System jedes Philosophen dunkler oder klarer gedacht von einer gewissen Grundhypothese über den Ursprung der Erkenntnis in der Vernunft ausgeht" (NK I S. 32). Für die Grundlegung dieses Entwurfs, der den weiteren Verlauf seines Philosophierens entscheidend bestimmen muss, folgert Fries nun: „Soviel aber ist gewiss, dass, wenn wir das Wesen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Gesetze der Spekulation und alle Philosophie müssten beurteilen können, denn unsere Erkenntnis der Welt ist als Erkenntnis immer nur eine Tätigkeit meiner Vernunft und kann als solche untersucht werden" (NK I S. 32). Diese Kenntnis der inneren Natur des Geistes, die soweit vordringen muss, „als nötig ist, um den Quell des Wissens in ihm zu finden", nennt Fries Anthropologie.

Erkenntnis als „Tätigkeit meiner Vernunft" kann zwar auf dem bezeichneten psychologischen Wege untersucht werden. Es fragt sich nur, wie Fries sich aus dieser Analyse ein Auffinden der philosophischen Gesetze denkt. Sollte hier vielleicht eine Verwechslung der logischen bezw. transzendentalen oder ontologischen Voraussetzungen der Erkenntnis mit ihren psychologischen Voraussetzungen vorliegen? Die letzteren werden in ihrer Faktizität und Bedeutung für das ihnen zukommende Gebiet auch von Kant nicht übersehn — bezüglich ihrer Relevanz zur Grundlegung metaphysischer Erkenntnisse jedoch

---

[1]) Vergl. dazu: Fries „System der Metaphysik" S. 117, Nelson „Fries und seine jüngsten Kritiker" S. 14 u. 23. Auch Elsenhans führt in seinem grundlegenden Werk „Fries und Kant" die Fries'sche Lehre von der „unmittelbaren Erkenntnis" als ein gutes Gegengewicht gegen den empirischen Charakter der Fries'schen Philosophie an. (Bd. I. S. 260). (Weiss „Fries' Lehre von der Ahndung" S. 15 Ähnliches).

zurückgewiesen (z. B. Kr. d. r. V. A S. 86 über die empirische Deduktion).

Die philosophische Anthropologie oder „theoretische innere Naturlehre" beginnt auf dem vorsichtig zu wählenden Standpunkt der empirischen Psychologie oder der inneren Selbstbeobachtung" (NK I S. 41), darf aber nicht bei dem nur Beschreibenden stehen bleiben, vielmehr — sie nur als Grund brauchend — muss sie sich zu den allgemeinen Gesetzen unseres inneren Lebens erheben. „Wenn wir uns also in den Besitz einer anthropologischen Theorie versetzen können, so wären wir durch diese genau im Stande zu bestimmen, welche philosophischen Erkenntnisse wir überhaupt besitzen, allein besitzen können und wie sie sich richtig anwenden lassen" (NK I S. 39).

Diese Anthropologie als Selbsterkenntnis, Kenntnis der inneren Natur des Menschen, ist nach dem heutigen Verständnis der Termini weniger mit „Anthrolopogie" als vielmehr mit „Psychologie" zu bezeichnen, die aber ein weiter gefasstes Gebiet als das von Fries mit „empirischer Psychologie" oder „Experimentalphysik" bezeichnete umfasst. Die von Fries gewählte Bezeichnung dieser Aufgabe mit „philosophischer Anthropologie" soll auf den überempirischen Charakter, auf ihre Funktion zur Auffindung der philosophischen Erkenntnisse hinweisen. Es fragt sich, wie dieses Erheben vom Boden der empirischen Psychologie zur Bestimmung der philosophischen Gesetze gedacht ist. Methodisch gesehn, bietet sich uns, auch im Blick auf die Kant-Verbesserung, ein gemischtes empirisch-transzendentales Verfahren — auf die innere Problematik gesehen würde sich, falls die obige Bezeichnung zutrifft, eine contradictio in adjecto enthüllen, insofern sich die Grössen dieser Mischung gegenseitig ausschliessen müssten. Entweder handelt es sich hier um Transzendental-Philosophie — dann ist auch der Ausgang von der konkreten Erkenntnis mit nachfolgender Ausschaltung alles Empirischen (siehe Kant Kr. d r. V. B S. 28, auch Husserl „Ideen . . ." § 56 f über die phänomenologische Reduktion) keine Minderung

ihres transzendentalen Charakters — oder aber es kommt letztlich doch auf ein empirisches Verfahren heraus, das dann fälschlich den Anspruch auf die beabsichtigten philosophischen Möglichkeiten erhebt, auch wenn es sich ein noch so transzendentales Gewand gibt. Das ergibt für unsere Untersuchung die Frage, ob Fries sich von seinem psychologischen Ansatz reinigt und das von ihm intendierte Ziel erreicht, oder aber, ob der von ihm abgewiesene Vorwurf des Empirismus, in einer weiteren, sachlich noch zu begründenden Fassung des Begriffs, ihn doch trifft.

Fries' philosophische Anthropologie soll zur Propädeutik aller Philosophie werden, da sie als Theorie des inneren Lebens nachweisen kann, welche philosophischen Erkenntnisse der Mensch haben muss, da ja philosophische Erkenntnis nicht von aussen in den Menschen kommt, sondern in seiner inneren Natur begründet ist und der Selbsttätigkeit der Vernunft entspringt. Durch diese Aufhellung dringt die philosophische Anthropologie notwendig zur metaphysischen Erkenntnis vor, insofern sie ja bei dieser Durchforschung auf den philosophischen Erkenntnisinhalt, der die Metaphysik ausmacht, stossen muss (Met. SS. 42, 43, 45, 53—55).

Schon hier sei einiges zum Verhältnis von Erfahrungswissenschaft und Transzendentalwissenshaft gesagt, um für die weitere Untersuchung die Richtung anzugeben, in der die Klärung erfolgen soll. Wir schliesssen uns Kants Transzendental-Kritik an als der den Fries'schen Intentionen nach zunächst gewollten, bezw. der durch ihre Verbesserung (Zurückdrängen des Rationalismus) eigentlich gemeinten. Sodann ziehen wir die Phänomenologie als Hinausführen des von Kant Begonnenen und als Überwindung des das Kantische System noch kreuzenden rationalistischen Elementes heran. Kant scheidet die Transzendentalphilosophie, die Möglichkeit, Prinzipien und Umfang aller apriorischen Erkenntnisse bestimmt, grundsätzlich von den empirischen Wissenschaften. „Das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer solchen Wissenschaft ist, dass gar

keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten". (Kr. d. r. V. A S. 14). Husserl, in dieser Hinsicht Ideal- und Realwissenschaften oder Wesens- und Tatsachenwissenschaften unterscheidend, sagt: Die Wesenswissenschaften sind durchaus „rein von Tatsachensetzungen; oder was gleichwertig ist, in ihnen kann keine Erfahrung als Erfahrung ... die Funktion der Begründung übernehmen". (Ideen .. S. 16) „So wie jedes Tatsachen-denken, -aussagen zu seiner Begründung der Erfahrung bedarf, ... so bedarf das Denken über reine Wesen ... als begründende Unterlagen der Wesenserschauung". (Ideen ... S. 13). „Ist nun alle eidetische Wissenschaft prinzipiell von aller Tatsachenwissenschaft unabhängig, so gilt andrerseits"..., dass keine Tatsachenwissenschaft „rein sein könnte von eidetischen Erkenntnissen. — ... Jede Tatsachenwissenschaft... hat wesentliche theoretische Fundamente in den eidetischen Ontologien." (Ideen ... S. 18 und 19). Heidegger: „Was demnach das Verhalten zu Seiendem (ontische Erkenntnis) ermöglicht, ist das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung, die ontologische Erkenntnis." (K. u. M. S. 10).

Wo immer Fries sich in seinem Ansatz gegen den Verdacht des Empirismus verwahrt, läuft es in der Hauptsache darauf hinaus, dass er sich gegen jeden Versuch abgrenzt, der die philosophischen Erkenntnisse aus seiner psychologisch-anthropologischen Grundlegung „ableiten" würde. Fries will vielmehr die reinen philosophischen Erkenntnisse, die der Selbsttätigkeit der Vernunft entspringen, als in der „unmittelbaren Erkenntnis immer schon vorhandene" nachweisen — sie sollen also weder aus dem skizzierten Verfahren abgeleitet noch dadurch erzeugt werden, sondern mittels der Durchforschung der Vernunft als „schon vorhandene" nur „aufgewiesen" werden. Was es aber dennoch bedeutet, wenn Fries dieser vorbereitenden Aufgabe der so verstandenen philosophischen Anthropologie die Möglichkeit zuschreibt, „genau zu bestimmen, welche philosophischen Erkenntnisse wir überhaupt besitzen, allein besitzen können, und wie sie sich richtig

anwenden lassen" — wie sich ausserdem die Möglichkeit dieser Aufgabe zu dem Kantischen Ansatz verhält — und schliesslich vor allem, ob und wie die „Rechtfertigung der Glaubensideen als Hauptanliegen der Kritik der Vernunft" möglich ist — wird sich aus der Untersuchung des Gesamtentwurfs ergeben müssen.

B. Die mittelbare Erkenntnis der Vernunft.

Das Fries'sche System — in seinen Einzelheiten zu verwickelt, um hier genügend erörtert zu werden — kann in folgendem nur in Umrissen und im Aufdecken der in unserm Zusammenhang wichtigen Gebiete zur Darstellung gelangen.

I. Der innere Sinn.

Der innere Sinn ist die „Empfänglichkeit des Geistes, sich einer gewissen Tätigkeit wieder bewusst zu werden..." Über das blosse Vorhandensein einer Tätigkeit im Geist wird noch eine besondere Empfänglichkeit gefordert, damit wir uns derselben bewusst werden können. (NK I S. 117). Der innere Sinn ist also das Vermögen des empirischen Bewusstseins. „Es kommt über das Verhältnis, dass ich eine Vorstellung oder andere Tätigkeit habe, noch das andere hinzu, dass ich mir auch bewusst werde, sie wirklich zu haben". (NK I S. 114). Dieses ist umso nötiger, als ich auch Vorstellungen habe, deren ich mir nicht bewusst bin. Fries nennt diese die dunklen Vorstellungen im Gegensatz zu den klaren, bewussten (NK S. 114 f), eine Unterscheidung, die er im Anschluss an Kants Anthropologie macht, in deren Anwendung auf die „Theorie des inneren Lebens" Fries sich jedoch selbständig weiss. In der Vernachlässigung dieser Untersuchung sieht er den „Grund für alle Missverständnisse der Philosophie" (NK I S. 104). Fries sieht sich als den Begründer dieser Lehre „des Wissens um unser Wissen" an. „Das Verhältnis des inneren Sinnes und des Wissens um unser Wissen in seiner vollen Anwendung ist die Grundverbesserung, welche wir

in der inneren Naturlehre anzubringen haben ... So viele einzelne Bemerkungen darüber auch schon vorkommen, so ist doch bisher kein mir bekannter Philosoph in das Innere dieser Untersuchung eingedrungen. Fast alle spekulativen Köpfe, namentlich Fichte und Schelling, setzten voraus, wenn der Geist etwas wisse, so wisse er auch unmittelbar, dass er es wisse, und lehnen jede weitere Untersuchung dieses Verhältnisses ab. Die in der Logik betrachteten dunklen Vorstellungen hätten aber jeden schon darauf aufmerksam machen können, dass dieses Verhältnis nicht so einfach ist, wie es gewöhnlich genommen wird." (NK I SS. 106/107).

Die Analyse des inneren Sinnes führt auf ein entscheidendes Problem, das der Apperzeption. „Die inneren Anschauungen machen nicht das ganze Selbstbewusstsein des Geistes aus, sondern sie sind nur die einzelnen, veränderlichen, empirischen Bestimmungen desselben. Sehen wir nämlich diese Anschauungen genauer an, so finden wir, dass in jeder enthalten ist die Vorstellung: Ich bin als innerlich tätig, welche aber in jeder einzelnen inneren Anschauung bestimmt wird" (NK I S. 119). Dieses Ich als der gleiche und allgemeine Gegenstand ist nicht selbst die einzelne innere Anschauung, sondern eine davon unabhängige ursprüngliche Vorstellung aus der Tätigkeit der unmittelbaren Erkenntnis, die uns erst bei der Begleitung durch einzelne innere Anschauungen zum Bewusstsein kommt (NK I S. 119/120). „Das Vermögen dieses reinen Selbstbewusstseins ist also nicht die innere Sinnlichkeit selbst, sondern ein davon unabhängiges Vermögen, welches die reine Apperzeption genannt wird und dem inneren Sinn zu Grunde liegt. Die reine Apperzeption ist eine eigne Spontaneität des Geistes, deren Rezeptivität der innere Sinn ist, sie ist eine Form der inneren Sinnlichkeit, welche in jeder inneren Anschauung empirisch bestimmt ist." (NK I S. 120).

„Dieses reine Selbstbewusstsein ist selbst keine Anschauung sondern nur ein unbestimmtes Gefühl." (NK I S. 121). Es ist ein unmittelbares Gefühl meines

Daseins. Nicht was ich bin, sondern nur dass ich bin, wird in dem „Ich bin" ausgesagt, es ist also nicht Anschauung sondern Vorstellung der Reflexion, weil der Gegenstand nicht unmittelbar selbst gegeben ist, sondern nur durch ein Verhältnis hinzugedacht wird (NK I S 121). „Das reine Selbstbewusstsein bestimmt sich seinen Gegenstand also nur durch Denken und es kommt durch dasselbe nicht eher zur bestimmten Erkenntnis, bis es in irgend einer einzelnen Anschauung meiner Tätigkeit empirisch bestimmt wird." (NK I S. 122). „Wäre uns nämlich im reinen Selbstbewusstsein unabhängig von der einzelnen inneren Sinnesanschauung schon eine Selbsterkenntnis gegeben, so wäre dies eine intellektuell bestimmte unmittelbare Erkenntnis, unabhängig von aller Zeitbestimmung" (NK I S. 123). Fries wehrt hier ausdrücklich die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung mit der Begründung, dass hier nur die in der Zeit abfliessende innere Tätigkeit gemeint sei, ab (NK I S 123 und NK I S. 171).

Das Verhältnis von empirischer und reiner Apperzeption ist gegenüber Kant völlig verschoben. Bei Kant handelt es sich in der reinen Apperzeption um ein transzendentales Vermögen, das von dem entsprechenden empirischen Vermögen streng geschieden ist (Kr. d. r. V. A S. 107). Ausserdem steht die reine Apperzeption als Funktion des reinen Verstandes durch die produktive Einbildungskraft in unlösbarer Verbindung mit der reinen Anschauung und ist zugleich Voraussetzung für die Möglichkeit der empirischen Apperzeption (Kant, Kr. d r. V. A SS. 115 f, 124). (Vergl. dazu Heidegger „Kant und das Problem der Metaphysik" SS. 77 f).

Bei Fries hat die Apperzeption (Verstand) ihren Platz in der unmittelbaren reinen Erkenntnis, ihre Beziehung auf die Anschauung wird jedoch in den empirischen inneren Sinn verlegt. Erst durch die Einigung beider im Vollzug der Reflexion kommt die Apperzeption zum Bewusstsein, zur Vollständigkeit Es wird also nicht von einer besonderen empirischen und einer davon unterschiedenen reinen Apperzeption gesprochen, sondern beide sind ge-

wissermassen zusammengezogen, wobei ein Auseinanderreissen von Verstand und Sinnlichkeit und ein künstliches Zuordnen des ersteren auf die reine, der letzteren auf die empirische Vernunft vor sich geht, sodass das von Kant so dringlich geforderte Zusammengehören von reiner Anschauung und reinem Begriff und vor allem das Auseinanderhalten von transzendentalen und empirischen Bedingungen im Ansatz schon unmöglich gemacht ist.

Fries spricht zwar von einer reinen Apperzeption, aber bezeichnenderweise nur von der inneren bezw. empirischen Anschauung und der inneren Sinnlichkeit, nicht aber, wie Kant, von der reinen Anschauung und der reinen Sinnlichkeit. Auch wird bei Fries nicht die „Anschauung" angeschaut, sondern die innere Tätigkeit des Geistes wird Gegenstand der Anschauung. Eine ähnliche Verschiebung findet sich z. B. in Fries' Verhältnis zur Zeit. Er verwechselt das ursprüngliche Angewiesensein der endlichen Erkenntnis auf die Zeit — die Kant als seine Grundbefindlichkeit in der transzendentalen Erkenntnis aufgewiesen hat — mit der Bedingtheit der empirischen Erkenntnis als eines in der Zeit ablaufenden, an das Wechselnde der Empfindung gebundenen Zeitlichen.

Wenn Th. Elsenhans den Transzendentalismus des Fries'schen Apperzeptionsbegriffs durch den Hinweis darauf retten will, dass Fries die reine Apperzeption nicht mit dem empirischen Bewusstsein identifiziere, sondern beides unterscheide (Fries und Kant I SS. 40/42), so ist nach den obigen Ausführungen die Hinfälligkeit dieses Rechtfertigungsversuches deutlich.

Die Gründe und Bedeutung dieser systematischen Bildungen bei Fries werden wir später zu untersuchen haben, vorläufig begnügen wir uns mit der Feststellung einer gewissen Künstlichkeit der Systematik, die nicht genügend von dem wahren Sachverhalt der Erkenntnisphänomene auszugehn scheint und sich von konstruktiven Interessen leiten lässt. Durch diese unklare Verwischung ist z. B. für einen Verteidiger der Fries'schen Lehre ein

Rückzug nach verschiedenen Seiten möglich, wenn die Kritik an Fries nicht tiefgründig genug ansetzt. In dieser Schwierigkeit bleibt z. B. grösstenteils die Kontroverse der Neufriesischen Schule mit dem Neukantianismus befangen — dem Vorwurf des Psychologismus und Empirismus von seiten des Neukantianismus antwortet der Friesianer immer mit dem Hinweis auf die von der empirischen Reflexion grundsätzlich unterschiedene unmittelbare Erkenntnis als eines echten a priori. Dem Neukantianismus wiederum ist durch die Lehre vom „logischen" a priori zwar ein „reines Denken" bewusst — wodurch er sich dem Friesianismus gegenüber der Kritik einer einseitigen Interpretation durch Vernachlässigung des Anschauungsmomentes aussetzt — der Friesianismus seinerseits übersieht aber, dass mit derselben Notwendigkeit wie vom reinen Denken auch von einer reinen Anschauung gesprochen werden muss — wobei ein ausschlaggebendes Argument gegen die Friesianer, die die Anschauung nur im Bereich des Empirischen kennen, vom Neukantianismus unberücksichtigt bleibt. Hier bietet sich von Husserls Phänomenologie aus eine gute, bisher noch nicht ausdrücklich aufgewiesene Korrektur zu der bisherigen Auseinandersetzung mit Fries, in dem Zurückgehn auf das „reine Anschauen" als einer Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind (Ideen zu einer reinen Phänomenologie . . . S. 39). Im einzelnen wird darauf noch hingewiesen werden. Im Blick auf Fries gibt es jedenfalls zu denken, wenn dieser die Beziehung der Apperzeption zur reinen Anschauung ängstlich vermeidet und ihr Fehlen mit der sonst auftauchenden Gefahr der intellektuellen Anschauung begründet (NK I S. 123).

II. Die Einbildungskraft.

a) die reproduktive.

Die Gesetze für die Lebhaftigkeit der Vorstellungen werden durch die reproduktive Einbildungskraft bestimmt (NK I S. 145). Das Gedächt-

nis enthält nur den Grund des Daseins der Vorstellungen, der innere Sinn und die Aufmerksamkeit den Grund dessen, dass wir uns ihrer bewusst werden, aber die Einbildungskraft bringt die Gesetze hierzu, nach denen jenes beständige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verursacht wird.

b) die produktive.

Die reproduktive Einbildungskraft (Assoziation) muss sorgfältig geschieden werden von der produktiven Einbildungskraft (Kombination) Die erstere gibt uns nur Vorstellungen wieder, die wir schon gehabt haben. Dagegen geht die produktive Einbildungskraft auf ganz neue Vorstellungen, welche von andern im Geiste ursprünglich vorhandenen erst bestimmt werden, sie ist das Vermögen der anschaulichen Verbindung, der mathematischen Anschauung oder der formalen Anschauung von Raum und Zeit (NK I SS. 145 146, I. SS. 170 71 und I SS. 177/88). Die produktive Einbildungskraft ist also ein formales Vermögen, d. h. sie ist ihrem Stoff nach immer von der reproduktiven abhängig — sie ist also nie schöpferisch. Das Neue, das sie hervorzubringen vermag, besteht nur in der Zusammensetzung und Verbindung der Vorstellungen. „Alle einzelnen Sinnesanschauungen enthalten also ein unmittelbar gegebenes Mannigfaltiges, welches in Raum und Zeit als verbunden angeschaut wird. Jene zur Empfindung erst hinzukommende vereinigende Anschauung enthält eine anschauliche Verbindung, anschauliche synthetische Einheit“ (NK I SS. 171/172). In der vollständigen Anschauung als sinnlicher Erkenntnis kommen also immer drei Bedingungen zusammen: 1) die Empfindung 2) die Beziehung der Anschauung in der Empfindung auf die Vorstellungen von Raum und Zeit (produktive Einbildungskraft). 3) Die Verbindung des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen vermittelst der Beziehung desselben auf die Vorstellungen von Raum und Zeit zur anschaulichen synthetischen Einheit (produktive Einbildungskraft) (NK I S. 172).

Die produktive Einbildungskraft hat also zwei Hauptfunktionen 1) die formale Anschauung von Raum und Zeit zu liefern (weshalb im Kapitel der produktiven Einbildungskraft (1) die Raum- und Zeit-Lehre erfolgt) 2) die Aufgabe der Synthesis.

Das Ergebnis der auf Seite 172 f. der NK I erfolgenden Raum- und Zeit-Argumente in Beziehung zur produktiven Einbildungskraft lässt sich dahin zusammenfassen: „Die Anschauungen von Raum und Zeit entspringen nicht durch die Empfindungen und deren Sinnesanschauungen sondern aus einer Grundbestimmung des Geistes ... Die Dinge werden uns in der Sinnesanschauung ... nicht als in Zeit und Raum konstruiert, sondern nur unter den Bedingungen einer jederzeit möglichen Konstruktion derselben in Zeit und Raum gegeben, die Konstruktion selbst tut die Einbildungskraft erst in der Vorstellung der figürlichen Verbindung hinzu." (NK I S. 177) „Mit dem Mannigfaltigen der Empfindung ist also nicht zugleich das Bewusstsein der Verbindung dieses Mannigfaltigen in Raum und Zeit gegeben, was erfordert, dass diese Konstruktion und Zusammenordnung erst hinterher hineingetragen werden muss. In jeder Wahrnehmung eines Gegenstandes müsste sonst dieser in Rücksicht der zur figürlichen Verbindung in Raum und Zeit gehörigen Prädikate bestimmt sein Dies ist aber nicht der Fall, sondern die Bestimmungen können wir erst aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion erhalten." (NK I S. 180). Die Vorstellung der figürlichen synthetischen Einheit hängt also grösstenteils von der willkürlichen Reflexion ab und ist nicht in der Empfindung mitgegeben. Da die Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft als Selbsttätigkeit der Vernunft jedoch unmöglich von der willkürlichen Reflexion abhängen können, muss man die produktive Einbildungskraft als Selbsttätigkeit und als Reflexion gut unterscheiden und das schon bei der Analyse des inneren Sinnes betrachtete Verhältnis von Haben der Vorstellungen (Selbsttätigkeit des Geistes) und Bewusstsein von diesem Haben (Reflexion) auch hier zur Anwendung bringen.

Auch bei dem Problem der Einbildungskraft trifft Fries gegenüber der Vorwurf der ungenügenden Trennung von Transzendentalem und Empirischem zu. So notwendig und konsequent die Aussagen innerhalb des Fries'schen Systems auf der Grundlage des Verhältnisses von unmittelbarer Erkenntnis und Reflexion auch sein mögen, so wenig können sie sich — an dem zu behandelnden Gegenstand gemessen — des Verdachtes der konstruktiven Willkür entziehen.

Bei Kant hat die produktive Einbildungskraft die Aufgabe der reinen Synthesis des Mannigfaltigen der reinen Sinnlichkeit mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption als reinen Verstand. Sie ist das der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verstand ursprünglich vorgegebene Einigende — sie ist also das grundlegendste der drei transzendentalen Vermögen. (Kr. d. r. V. A S. 124) (Vergl. dazu Heidegger K. u. M. S. 14).

Bei Fries ist die produktive Einbildungskraft das Vermögen der formalen Anschauung von Raum und Zeit, d. h. sie soll selbst so etwas wie reine Sinnlichkeit ersetzen. Zugleich fällt ihr auch die Aufgabe der Synthesis zu, aber nicht mehr die der ausschliesslich transzendentalen als der Synthesis von reiner Sinnlichkeit und reinem Verstand, sondern die der Verbindung des Mannigfaltigen der empirischen Empfindungen und Anschauungen mit den der produktiven Einbildungskraft zugleich eigenen „reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit." Dass der echte Charakter des Reinanschaulichen stark verblasst ist, deutet das Formale dieses Vermögens an, das des Gehalts der empirischen Anschauung bedarf, um Anschauung zu sein. (Dass dies etwas völlig andres ist als selbst Kants „reine Anschauungsformen", ist ohne weiteres deutlich.)

Fries ist denn auch selbst unsicher in der Beschreibung der produktiven Einbildungskraft: Raum und Zeit sind nicht mehr reine Anschauung sondern Vorstellungen, und, um sie systematisch richtig zu verwenden, bedarf er des Rekurses auf die Reflexion (die den Verstand ausmacht), wodurch das Verblassen

der Anschauung immer offensichtlicher wird. Dass ausserdem die Wahrung des transzendentalen Charakters unmöglich geworden ist, mag u. a. die Tatsache erhellen, dass Fries den Transzendentalismus der Anschauungsformen von Raum und Zeit, als nicht unmittelbar in den Sinnesempfindungen enthaltene, damit begründet, dass „erst aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion" die Konstruktion von Raum und Zeit in die Sinnesempfindungen hineingetragen würde, also aus einem empirischen Vergleichsverfahren. Auch die dann folgende Unterscheidung von Haben der Vorstellung (ursprüngliche Selbsttätigkeit) und Bewusstsein um dieses Haben (Reflexion) kann nur als Ausdruck der Verlegenheit angesehen werden, indem in Erinnerung an Kant ein letzter Versuch unternommen wird, wobei aber die Resultate angewandter Gesetze in die unmittelbare Erkenntnis verlegt werden. (NK I SS. 189/90). Vergleiche dazu Husserl „Logische Untersuchungen" I SS. 75/76: „Jedes Gesetz für Tatsachen entspringt aus der Erfahrung . . . Wo immer bisher unmittelbare Einsichtigkeit von Tatsachengesetzen angenommen wurde, da stellte sich heraus, dass man entweder echte Tatsachengesetze . . . vermengt hat mit idealen Gesetzen, denen die Beziehung auf zeitlich Bestimmtes an sich fremd ist; oder dass man den lebhaften Überzeugungsdrang, den die wohlvertrauten empirischen Allgemeinheiten mit sich führen, mit der Einsichtigkeit, die wir im Gebiet des rein Begrifflichen erleben, verwechselt."

III. Die Reflexion.

Während der „innere Sinn" sich uns als die niedere Stufe des Wiederbewusstseins darstellte, der in der Selbstbeobachtung durch Anschauung uns das Veränderliche, Vorübergehende unserer Geistestätigkeit zum Bewusstsein bringt, ist die höhere Stufe der Wiederbeobachtung die Reflexion, die als Selbstbeobachtung durch Denken dem Dauernden, Beharrlichen unsrer geistigen Tätigkeit Bewusstsein verschafft. Dieses Erkennen durch Denken ist

mittelbar; es geschieht durch die logischen Formen von Begriff, Urteil, Schluss und System (NK I S. 232). — Die Reflexion ist Wiederbewusstsein der ursprünglichen Spontaneität der Vernunft; sie erkennt mittelbar, was schon unmittelbar in unsrem Geist vorhanden ist. (NK I SS. 247/48).

Fries beruft sich an dieser Stelle auf die platonische ἀνάμνησις (NK I 304, II 103), — allerdings trifft diese Parallele nur in der Hinsicht zu, dass es sich in beiden Fällen um Wiederbewusstsein eines schon vorhandenen Erkenntnisbesitzes handelt, während die Art des Ursprungs und der Inhalt dieses Erkenntnisbesitzes bei beiden verschieden sind.

Auch hier ist deutlich zu scheiden zwischen dem Haben dieser Erkenntnisse (unmittelbare Erkenntnis) und dem Wissen um dieses Haben (Reflexion). Die unmittelbare Erkenntnis, die alle Erkenntnisse der Philosophie als Gesetz der über allen Irrtum erhabenen Wahrheit in sich birgt, bleibt selbst „unaussprechlich", sie kann nicht zur Anschauung erhoben werden, wir werden uns ihrer nie im Ganzen sondern nur in zerstreuten Einzelheiten der Reflexion bewusst. (NK I S. 248).

„Der innere Sinn zeigt uns unsere Erkenntnis nur bei Gelegenheit einzelner sinnlicher Anregungen, die Reflexion trennt durch Abstraktion die allgemeinen Formen, welche der Selbsttätigkeit der Vernunft gehören, von diesem Einzelnen und bringt uns so durch allgemeine Gesetze in den apodiktischen Verhältnissen die vollständige Erkenntnis zum Bewusstsein." (NK I SS 332 33) Fries sagt von diesem Verhältnis der Reflexion zur Vernunft: darin „liegt das ganze Geheimnis der Philosophie verborgen . . . In allen bisherigen Versuchen zur Philosophie ist dies Verhältnis der Reflexion zur Vernunft mehr oder weniger falsch beurteilt worden. Sobald es allgemein richtig verstanden sein wird, werden wir eigentlich das Ende der Geschichte der Philosophie in ihrer jetzigen Bedeutung erreicht haben." (NK I S. 250)

Das Reflexionsvermögen umfasst 1) den logischen Verstand, der das Allgemeine denkt, als das Vermögen der Begriffe, 2) die logische Urteilskraft, die das Besondere dem Allgemeinen unterordnet, als das Vermögen der Urteile, und 3) die logische Vernunft, die das Besondere durch das Allgemeine bestimmt, als das Vermögen der Schlüsse (NK I S. 375). Die Urteilskraft ist das eigentlich Tätige und Belebende für die Erkenntnis, sie bringt das Material der Sinnlichkeit erst zur Einheit des Verstandes hinzu und bestimmt beides wechselseitig zueinander. Innerhalb der Urteilskraft stehen sich gegenüber die „subsumierende" Urteilskraft, die durch die Begriffe mit dem Verstand in Verbindung steht (Schliessen), und die „reflektierende" Urteilskraft, die die unmittelbare Selbsttätigkeit der Urteilskraft ist (Fühlen) und sich als Wahrheitsgefühl, das nicht in Begriffe auflösbar ist, verwirklicht und durch die uns erst die Erkenntnisse der unmittelbaren Vernunfttätigkeit selbst zum Bewusstsein kommen (NK I SS. 377/78).

Das Reflexionsvermögen spielt bei Fries eine entscheidende Rolle in Bezug auf das Problem von Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntnis. „Aller Unterschied des Irrtums und der Wahrheit ist nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht unmittelbar Sache der Erkenntnis. Weder die Anschauung . . . noch die unmittelbare Erkenntnis . . . kann irrig sein, irrig sind nur mittelbare Urteile des Verstandes" (NK I S. 403) Zwei Gründe leiten Fries im besonderen zu dieser Unterscheidung: 1) ist es das „einzige Mittel zur Vertilgung des Skeptizismus" aus der Vernunfterkenntnis (NK I S. 404). 2) „Dadurch, dass wir allen Irrtum nur auf die Urteile und die unmittelbare Einbildung beschränken, bekommen wir ein freies Feld der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, in welchem wir verschiedene Arten der Ueberzeugung mit gleicher Gültigkeit nebeneinander können bestehen lassen als Wissen, Glaube, Ahndung." (NK I S. 404) Der Grund aller Missverständnisse und Ergebnislosigkeit in der Bemühung um das Evidenzproblem

wird von Fries deshalb der Verwechslung von empirischer (Reflexion) und transzendentaler Wahrheit (unmittelbare Erkenntnis) zugeschrieben. Die „empirische" Wahrheit sorgt nur für die richtige Anwendung der Hilfsmittel der Selbstbeobachtung (NK I S. 58), während die „transzendentale" Wahrheit durch das „unmittelbare Wahrheitsgefühl" der reflektierten Urteilskraft Bewusstsein über die transzendentale Erkenntnis verschafft. „Dieses Wahrheitsgefühl leitet uns, wenn wir oft unmittelbar etwas wahr oder falsch finden, ohne es einzusehn, warum wir es so finden" (NK I SS. 405/06) — „In diesen Gefühlen gelten dem Menschen alle ästhetischen Urteile und alle Voraussetzungen, durch welche wir etwas auf philosophische Weise behaupten. Kraft eines solchen Gefühls machen sich alle Grundbestimmungen der rein vernünftigen Erkenntnis in den Beurteilungen des täglichen Lebens geltend. Jedermann setzt so die Beharrlichkeit der Substanz, die Bewirkung der Veränderung und die Wechselwirkung der Dinge in der Natur, die Persönlichkeit des Geistes in sittlichen, das Dasein Gottes in religiösen Beurteilungen voraus." (NK I SS. 414, 410 und 412) (Über die in dieser Form willkürlich erscheinende Trennung [1]) von empirischer und transzendentaler Wahrheit wird später bei der Untersuchung der sogenannten „Grundwahrheiten" eingehender zu handeln sein.)

Zunächst soll das Phänomen des unmittelbaren Bewusstseins der Wahrheit als „Gefühl" näher in den Blickpunkt rücken. „Gefühl" bedeutet hier nicht den Zustand von Lust oder Unlust, ist überhaupt nicht ein emotional Bewegtes sondern ein „Akt der Denkkraft" (NK I S. 415). Es ist keineswegs Sinn oder Empfindung und nicht höhere Anschauung. Es entspringt auch nicht dem Verstande, sondern ist die unmittelbare Selbsttätigkeit der Reflexion (NK I SS. 409/10). Die so charakterisierte

[1]) Beachte die Gründe dieser Unterscheidung in dem Zitat auf der vorigen Seite: „Dadurch . . . bekommen wir ein freies Feld . . . " usw. und „das einzige Mittel zur Vertilgung des Skeptizismus" . . .

Tätigkeit des Geistes als „Gefühl" zu bezeichnen, sieht Fries als ein dringendes wissenschaftliches Bedürfnis an, da wir keinen andern Ausdruck haben, um diese unmittelbare Tätigkeit im Denken vom mittelbaren Begreifen und Schliessen zu unterscheiden. (NK I S. 414 dazu Ph. Anthr. I S. 54 und Met. SS. 81 f).

Wenn Fries den Terminus „Gefühl" seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet und als „Denkkraft" bezeichnet, zudem den Eigenwert des Gefühls als Ausdruck des Emotionalen bestreitet, so gibt er selbst zur Begründung dessen die Verlegenheit um einen passenden Ausdruck für unmittelbare, intuitive Erkenntnis an. Er sieht als Korrelat zur verstandesmässigen, auf Begriffen ruhenden Erkenntnis eine intuitive Erkenntnis durch das Wahrheitsgefühl, anstatt nach dem hier allein möglichen Korrelat der auf Anschauung beruhenden intuitiven Erkenntnis zu suchen. Fries vermeidet den Anschauungscharakter, um sich nicht bei dem common sense (Reid: NK I S. 226 und Met. S. 75) oder dem Mystizismus (Met. 75) zu sehen. —

Zur Verdeutlichung sei hier eine Stelle aus Husserls Ideen . . S. 39 angeführt, wo dieser in ähnlichem Zusammenhang von der Möglichkeit und Notwendigkeit der reinen Anschauung von originären Gegebenheiten folgendes sagt: „Man erkennt nicht, dass auch jedes urteilende Einsehen, wie insbesondere das unbedingt allgemeiner Wahrheiten, unter den Begriff gebender Intuition fällt, der eben vielerlei Differenzierungen, vor allem den logischen Kategorien parallellaufende, hat. Zwar spricht man von Evidenz, aber anstatt sie als Einsehen mit dem gewöhnlichen Sehen in Wesensbeziehung zu bringen, spricht man von einem „Evidenzgefühl", das als ein mystischer Index veri dem Urteil eine Gefühlsfärbung verleihe. Solche Aussagen sind nur solange möglich, als man es nicht gelernt hat, Bewusstseinsarten rein schauend und wesensmässig zu analysieren, statt über sie von oben her Theorien zu machen. Diese angeblichen Gefühle der Evidenz, der Denknotwendigkeit und wie sie sonst genannt sein

mögen, sind nichts weiter als theoretisch erfundene Gefühle." (In einer Anmerkung sagt hier Husserl über den Fries-Interpreten Elsenhans, dass er „psychologische Fiktionen ohne das mindeste Fundament in den Phänomenen" macht). (Ergänzend sei auch auf die Ausführungen von Heinrich Maier in „Psychologie des emotionalen Denkens" hingewiesen. Er unterscheidet im logischen Denken das „kognitive" als urteilendes Denken und das „emotionale" Denken, das „affektiv" oder „volutiv" ist [SS. 1—5]. Er macht ausdrücklich auf die Gefahr aufmerksam, wirkliche Urteile mit emotionalen Denkakten, die sich etwa in die Form von Urteilen kleiden, zu verwechseln [S. 158]).

Wenn Fries auch in der schon angedeuteten Weise das Problem des Denkens nicht genügend in seiner Angewiesenheit auf die Anschauung zum Ausdruck bringt, so wird er dem Denken als Denken doch soweit gerecht, dass er es nicht der vagen Unbestimmtheit der Gefühlssphäre überlassen will. Aber es ist, trotz Einbeziehung des so begrenzten Gefühls in das Denken, im Interesse des Denkens das Phänomen des Gefühls in seiner Eigentlichkeit nicht gesehen, und zwar wird das Gefühl auch in der Beziehung verkannt, in der es von Bedeutung für das Denken ist, wo also eine richtige Aufhellung des Denkens diese Beziehungen hätte aufspüren können. Es ist hier einmal das Gebiet des emotionalen Denkens und das des Instinktes, das des klärenden Nachdenkens bedarf, gemeint und sodann mit einigem Vorbehalt das des „Unbewussten", alle von wesentlichem, wenn auch nicht ohne weiteres ersichtlichem Einfluss auf das Gebiet des Denkens. Fries bezieht zwar die „dunklen" Vorstellungen (das unbewusste Denken) in seine Problemstellung mit ein, sie sind aber seiner Beschreibung nach die vorbewussten, d. h. die wegen mangelnder Intensität noch-nicht-bewussten, die bei Verstärkung zum Bewusstsein kommen und nur dem Grad nach sich von dem bewussten Denken unterscheiden. Mit dem oben von uns angedeuteten Phänomen des „Unbewussten" sind neben diesen auch solche Regungen

gemeint, die von den „bewussten" Vorstellungen — und also auch von den „vorbewussten" — qualitativ unterschieden sind, und besser als unterbewusste bezeichnet werden. Diese können, obwohl faktisch vorhanden und in dauernder Wirkung begriffen, überhaupt nicht in das Bewusstsein gerückt werden [1]) — und sind wegen ihrer Unkontrollierbarkeit nicht für philosophische Erkenntnis verwendbar, wenigstens nicht in dem von Fries beabsichtigten Sinn der Feststellung apriorischer Erkenntnisse — sie sind aber, wegen ihrer ständigen Wirkung auch auf das Denken, als ein echtes Phänomen der philosophischen Forschung zum Problem aufgegeben.

Wie wenig bei Fries das Verhältnis der dunklen Vorstellungen geklärt ist, zeigt folgende Ausführung: „Es gibt neben den klaren Vorstellungen der Anschauung und Begriffe noch dunkle und zu diesen gehören vorzüglich die unmittelbar unaussprechlichen eigenen Erkenntnisse der Vernunft," (NK I S. 256) die durch das Wahrheitsgefühl ausgesprochen werden. — Es ist darum auch wenig zutreffend, wenn Rudolf Otto [2]) von Fries sagt, dass er in exakte philosophische Form bringe, was Rousseau und Leibniz als dunkle, unmittelbare Erkenntnis ganz vage bezeichneten. — Es kann in diesem Punkt ebensowenig von einem Fortschreiten über Rousseau und Leibniz die Rede sein wie Kant gegenüber von einer Verbesserung seines Rationalismus, vielmehr erweisen sich diese Fries'schen Wendungen als ein Zurücksinken hinter alle die Genannten.

Wenn Fries seinen eigentlichen Intentionen nach die genannten emotionalen Regungen — an die er allerdings dann einen falschen Anspruch gestellt hätte — gemeint hat, so ist ihre Erfassung ihm doch ver-

---

[1]) Vergl. dazu S. Freud, Gesammelte Werke Bd. V.: Metapsychologie. (Unterscheidung von vorbewusst und unterbewusst). Das Ich und das Es. E. Rothacker unterscheidet hier in umfassenderem Sinne zwischen dem „Ich" und dem „Selbst" — ausserdem zwischen Bewusst s e i n und Bewusst h e i t. (Nach Nachschriften der Übung über das Problem des Unbewussten, S. S. 1931, Bonn)

[2]) Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie.

schlossen geblieben durch die zuvor erfolgte Rationalisierung des Gefühls, wie die Reduzierung desselben auf die Funktion einer Denkkraft bezeichnet werden muss, die des emotionalen Charakters völlig entkleidet ist, was übrigens der geforderten Unmittelbarkeit widerspricht. Weder das Denken noch das Gefühl ist in seiner Möglichkeit und Wirklichkeit echt gesehen Husserl's Bezeichnung dessen als „konstruiertes Gefühl" trifft am besten den Kern dieses Fries'schen Versuches.

C. Die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft.

I. Über die Metaphysik.

Der in der Reflexion wirkende Verstand vollzieht nur analytische Urteile — die synthetischen Grundurteile geschehen allein durch die Vernunft. Sie sind der Gegenstand der Metaphysik und beruhen auf Grundsätzen, die aller unsrer philosophischen Betrachtung übergeordnet sind als unmittelbar und ursprünglich in der menschlichen Vernunft liegende Grundwahrheiten. (Met. SS. 89, 95, Log. S. 380, NK I SS. 57/58) — Diese Grundwahrheiten sind das Vorausgesetzte der Philosophie, es sind die im „Wahrheitsgefühl" uns zum Bewusstsein kommenden Sätze, deren Inbegriff das Gesetz der Einheit und Notwendigkeit ist, das sich für die durch die Kategorien ergebende Naturbeurteilung als der Grundsatz der notwendigen Einheit des gegebenen Mannigfaltigen darstellt, für die Ausbildung der Ideen als Grundsatz des „Selbstvertrauens der Vernunft zu sich selbst" und als Grundsatz der „Vollendung" (Met. S. 436), und für die sittlichen Ideen als Grundsatz des Wertes und als Grundsatz der Selbständigkeit des Geistes. Beachtlich ist, dass diese Grundsätze als Urteile des Wahrheitsgefühls, als über allen Irrtum erhaben bezeichnet werden, sie sind also absolut wahr und kommen in dieser Beziehung der transzendentalen Wahrheit gleich (Psych. Anthr. I S. 180, Log. SS. 376 f, NK I S. 403). Sie unterscheiden sich also nicht qualitativ von der transzendentalen (irrtumslosen) Wahrheit, höchstens quantitativ, insofern die letztere das Ganze der Wahrheit umfassen soll.

Nicht die Annahme von unbeweisbaren Grundsätzen überhaupt ist das Bemerkenswerte, sondern die Indentifizierung dieser Urteile, die nur eine reale, d. h. bedingte Wahrheit sein können, mit der idealen Wahrheit — also die Verwechslung der idealen Gesetze selbst mit den auf ihnen beruhenden Urteilsakten, die als solche natürlich einer psychologischen Untersuchung zugänglich sind, niemals aber dadurch zur Begründung der transzendentalen Wahrheit dienen können. [1]) An diesem Punkt scheint das πρῶτον ψεῦδος der Fries'schen Philosophie zu liegen, von dem aus dann auch als Folge die oft gerügte Psychologisierung zu erklären ist. Schon von seinem eigenen System aus, das doch grundsätzlich die Reflexion als die mit Irrtum behaftete, mittelbare Erkenntnis von der wahren, unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft scheiden will, ist es nur als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος anzusehn, wenn er — sei es auch nur an einer Stelle — die Irrtumslosigkeit und Unmittelbarkeit in das Gebiet des empirisch denkenden Verstandes verlagert. Nur von hier aus erklärt sich die absurd erscheinende Möglichkeit, durch eine psychologische Untersuchung dieser Urteile, die transzendentale Wahrheit aufweisen zu wollen. — Nur dann kann man auch die transzendentalen Erkenntnisse als mehr oder weniger fertige Resultate mit Einschluss empirischer Ergebnisse in sich haben, die nur zum Bewusstsein gebracht zu werden brauchen — und nur dann ist auch die dauernd erfolgte Verwischung von idealer und transzendentaler Möglichkeit mit realer und empirischer Wirklichkeit innerhalb dieses Systems erklärlich. Von hier aus ist es auch verständlich, wenn Fries (NK I SS. 57/58) die ihm eigentümliche Lehre von der objektiven Gültigkeit unsrer Vorstellungen als die transzendentale Wahrheit unsrer Erkenntnis bezeichnet, die eine einzig auf dem Selbstvertrauen der Vernunft beruhende, erste Voraussetzung und die für die Metaphysik wichtigste

[1]) Vergl. dazu Husserl „Logische Untersuchungen" Bd. I. S. 188.

Lehre ist. — Es ist darum alle entscheidende Kritik an Fries von diesem Punkt her zu führen. Alles übrige zu Beanstandende muss auf diese Fehlerquelle zurückgeführt werden, wenn es nicht bei einer vorläufigen und einseitigen Polemik bleiben soll. Auch die Künstlichkeit der Fries'schen Systematik, die von den wirklichen Phänomenen absieht, ist nur als weiterer Schritt zur Konstruktion des Systems zu verstehn. [1]) — Fries sieht sich in der Annahme der Grundsätze selbst in der Nähe zum common sense [2]) (Met S. 75), mit dem er sich in dem Ziel einig weiss, aber dessen Annahme eines besonderen „Sinnes" für die selbstverständlichen Wahrheiten er ablehnt. [3]) — Die Methode zur Auffindung und Begründung dieser Grundsätze sieht Fries in einer Kombination von Induktion und Deduktion. [4]) Über die Induktion schreibt er u. a. Meth. S. 109/10:

„Die Prinzipien der Philosophie müssen sich nach blossen Tatsachen der inneren Erfahrung aus der Natur unsres Erkenntnisvermögens allein unmittelbar und vollständig ableiten und erklären lassen . . . Die Kritik der Vernunft ist also eine auf Selbstbeobachtung ruhende Erfahrungswissenschaft."

Die Deduktion erweist die Rechtfertigung der Urteile des Wahrheitsgefühls als in der unmittel-

---

[1]) Georg Weiss hat in „Fries'Lehre von der Ahndung"— wenn auch von anderer Seite — gleichfalls auf die so erzwungenen „Schlüsse" aufmerksam gemacht. a.a. O. S. 130.

[2]) Wenn Cassirer bei Nelson diese „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" so heftig angreift, hätte er diese Polemik zum grossen Teil auch auf Fries ausdehnen müssen, den er Nelson gegenüber in Schutz nimmt. (Cassirer, Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes.)

[3]) Husserl sagt über die Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen: „Unmittelbar gültige Urteile ziehen ihre Geltung direkt aus originär gebenden Anschauungen . . . Das unmittelbare Sehen, nicht bloss das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewusstsein, welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen." (Ideen . . . S. 35)

[4]) NK I S. 387, Met. S. 181 f, 91, 112 f.

baren Erkenntnis notwendig entspringende, als notwendig vorhandene Bedingungen der menschlichen Natur (Met. SS. 112 f). [1])

II. Die Deduktion. [2])

Die philosophischen Grundsätze bedürfen zwar nicht des Beweises, als den, nach Fries' Ansicht, Kant die Deduktion rationalistisch missverstand [3]), sondern des Aufweises, d. h, dass „wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprünglichen Erkenntnisse wir notwendig haben müssen." Dies bestimmt die Wichtigkeit der Anthropologie für die Philosophie (Met. S. 109, NK. I S. 342).

Vergl. dazu Kants Ausführungen A S. 84 f. und Heidegger K. u. M. S. 63 f. Bei Kant hat die Deduktion die Aufgabe, die objektive Gültigkeit der reinen Begriffe a priori durch den Nachweis, „dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen," begreiflich zu machen (Kr. d. r. V. A S. 94 u. 97), „weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann" (A S. 93). Bei Fries wird aus der Deduktion eine anthropologische Theorie der Vernunft, aus der abgeleitet wird, welche ursprünglichen Erkenntnisse wir notwendig haben

[1]) Husserl fasst in § 36 seiner logischen Untersuchungen als „Anthropologismus" alle Richtungen zusammen, die auf irgend eine Weise die Wahrheit der Gesetze in der menschlichen Konstitution begründen wollen und damit dem Relativismus verfallen. „Was wahr ist, ist absolut, ist an sich wahr." (S. 117) — „Jede Lehre, welche die rein logischen Gesetze entweder nach Art der Empiristen als empirisch-psychologische Gesetze fasst oder sie nach Art der Aprioristen mehr oder minder mystisch zurückführt auf gewisse „ursprüngliche Formen" oder „Funktionsweisen" des (menschlichen) Verstandes, auf das „Bewusstsein überhaupt" als (menschliche) „Gattungsvernunft" . . . ist eo ipso relativistisch . . . Es ist der Fluch der hierher gehörigen Theorien, dass sie ihnen bald diese reale und bald eine ideale Bedeutung unterlegen und so ein unerträgliches Gewirr teils richtiger teils falscher Sätze ineinanderflechten.

[2]) NK II. SS. 47 f, 145, 294 f, NK III. SS. 159 f.

[3]) NK I S. 28 f.

müsssen. Wenn Kant sodann ausdrücklich zwischen der transzendentalen und empirischen Deduktion unterscheidet (A S. 85 f) und die empirische zum Nachspüren der ersten Bestrebungen unsrer Erkenntniskraft zwar als von „grossem Nutzen" ansieht, sie in ihrer Relevanz zur Begründung der reinen Begriffe a priori jedoch schlechthin abweist, weil sie dann „einen ganz andern Geburtsbrief" aufweisen müssen, so ist die Kantische Bezeichnung dieser Deduktion als empirisch, als quaestio facti, zwar im engeren Sinne im Blick auf den Empirismus Locke's gemeint — von dem sich Fries immer distanzieren könnte — in einem weiteren Sinne trifft sie jedoch auch die Fries'sche Deduktionsauffassung, insofern auch von ihr zu sagen wäre, was Kant im Hinblick auf Locke ausführt, dass es sich hier nämlich nur um „die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis" handele (A S. 87). Fries unterscheidet sich in der so verstandenen Deduktion nicht nur dadurch von Kant, dass er diese entscheidende Veränderung des Wesens der Deduktion vollzieht („quaestio facti" statt „quaestio iuris"), sondern auch dadurch, dass er durch die Modifizierung des Begriffes nun auch die Möglichkeit findet, die Deduktion auf die Ideen und die praktische Philosophie auszudehnen (NK II SS. 170 f). Wie schnell diese einmal gemachten Voraussetzungen zu unhaltbaren Spekulationen führen, zeigen die daraus folgenden Schritte. [1])

Von der Ausdehnung der Deduktion auf die Ideen und die praktische Philosophie ist auch das eingangs berührte Fries'sche Hauptanliegen der Vernunftkritik als Rechtfertigung der Glaubensideen verständlich — ja, die auf Seite 23 als πρῶτον ψεῦδος bezeichnete Fries'sche Theorie erhält von diesem Ausgang seines Philosophierens erst ihre Deutung: um dieses „Anliegen" der Vernunftkritik in der Durchführung zu ermöglichen, musste die Konstruktion des Wahrheitsgefühls mit Ausstattung der von uns beanstandeten Möglichkeiten erfolgen und seine

[1]) Vergl. dazu Kant Kr. d. r. V. A S. 19 und Heidegger a. a. O. S. 118.

Wirkungen über das ganze System verbreiten. Dass damit die von Kant gewahrte Grenze der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis überschritten wurde, ist Fries nicht zum Bewusstsein gekommen, meidet er doch ausdrücklich an anderer Stelle eine solche Überschreitung, z. B. in seiner Ablehnung der intellektuellen Anschauung als ἀρχήτυπος, als nur dem göttlichen Verstande gehörig (NK I S 244). [1])

III. Die Apperzeption.

Die Apperzeptionslehre modifiziert Fries in dreifacher Hinsicht (NK II S 55 f):

1. Die ursprünglich-formale Apperzeption (transzendentaler Verstand). Sie ist das oberste Prinzip der Vernunft, die unmittelbare, erregbare Form des Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft.

2. Die materiale Apperzeption (transzendentale Urteilskraft). Sie ist das Korrelat der ursprünglich-formalen Apperzeption, die Erfüllung der Form. Sie gibt und bestimmt den Gegenstand (NK II SS. 65, 82).

3. Die transzendentale Apperzeption (transzendentale Vernunft). Sie umfasst das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft oder das Ganze der erfüllten Form. Sie ist die Summe der Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption.

Das auf Seite 9 f über die Apperzeption schon Gesagte kann jetzt ergänzt werden. Die ursprünglich-formale Apperzeption, die übrigens bei Fries als das ursprünglich Einigende die Funktion der Kantischen produktiven Einbildungskraft übernimmt, ist erregbare Form, d. h sie muss als Form durch den Gehalt erst zur Spontaneität angeregt werden. Fassen wir aber die diesbezüglichen Gehaltbestimmungen (materiale Apperzeption) näher ins Auge, so finden sich

---

[1]) Vergleiche mit dem Fries'schen „Hauptanliegen" den viel bescheideneren Anspruch des Kantischen Ausgangs, der, auch die Metaphysik (A S. 10) als die Endabsicht der Vernunftkritik betrachtend, dieses Problem dahin beschränkt: „ob überhaupt und in welchen Fällen eine Erweiterung unsrer Erkenntnis durch Erkenntnis a priori möglich ist", und: der Nutzen der Kritik soll „nicht zur Erweiterung sondern zur Läuterung unsrer Vernunft dienen". (A S. 11)

unter ihnen auch die empirischen Gehaltbestimmungen, deren Wirkung auf die ursprünglich-formale Apperzeption schlechterdings nicht einzusehn ist [1]). Suchen wir weiter nach der völlig vernachlässigten Ursprungsbeziehung zur reinen Anschauung, so tritt anstelle deren immer mehr die blasse Korrelation von Form und Gehalt.

Das ursprünglich Einigende ist nicht mehr die produktive Einbildungskraft, die hier mit der reinen Sinnlichkeit in eine untergeordnete Region zusammengedrängt ist, während sie bei Kant den transzendentalen Gegenstand, die reine Erblickbarkeit allererst bildet — sondern das Ursprüngliche und damit Beherrschende der ontologischen Erkenntnis ist bei Fries die Form als reiner Verstand. Wieweit er sich damit von der eigentlichen Absicht, Kants sogenannten Rationalismus zu verbessern, entfernt hat, wird besonders deutlich, wenn wir Heideggers Kant-Interpretation in diesem Punkt heranziehen [2]). Wenn wir nun die dann folgenden Heideggerschen Ausführungen über das „Zurückweichen Kants vor der Synthesis der produktiven Einbildungskraft", das verbunden ist mit der „stärkeren Vorherrschaft des reinen Verstandes" in der 2 Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", hinzunehmen, wird ersichtlich, wie weit Fries sich, wozu Kant freilich den Anlass gab, von der Möglichkeit einer Überwindung dieses rationalistischen Elementes entfernt hat. Er setzt der Begrenztheit des begrifflichen Verstandes der empi-

---

[1]) Siehe Heidegger a. a. O. S. 96 über „reine Erblickbarkeit", S. 115 über den „transzendentalen Gegenstand" als „Woraufzu der vorgängigen Zuwendung".

[2]) „Für alles Verständnis der Kritik der Vernunft muss man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen . . . alles Denken hat lediglich eine Dienststellung." „Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit" (a. a. O. S. 20 u. 22). „Der Verstand ist das oberste Vermögen in der Endlichkeit . . . Ist dem aber so, dann muss eben im Gegenstehenlassen als der Urhandlung des reinen Verstandes seine Angewiesenheit auf die Anschauung am schärfsten an's Licht kommen. Freilich kann dies nicht eine empirische, sondern es muss die reine Anschauung sein" (a. a. O. S. 70, 118 u. 146—48).

rischen Reflexion die Unmittelbarkeit der transzendentalen Erkenntnis entgegen, verweigert aber dieser unmittelbaren Erkenntnis den Charakter der Anschaulichkeit und lässt sie als unanschauliche aus der Synthesis des transzendentalen Verstandes entspringen. Er hat die Möglichkeit der reinen Anschauung als ideale, nicht-sensualistische aus Furcht vor dem Platonischen Realismus und dem Mystizismus übersehen (NK I S. 53 vergl. Husserls „Ideen..." S. 22) und darum dem Verstand, den er in der empirischen Erkenntnis unterschätzt, in der unmittelbaren Erkenntnis die Vorherrschaft gegeben, sodass auch die Reste der Anschaulichkeit, die er als formale Anschauung der produktiven Einbildungskraft gelten lässt, von dem jetzt tonangebenden Verhältnis von Form und Gehalt verdrängt werden, und die Begrenztheit der begrifflichen Seite des Verstandes durch die unmittelbare und belebende Tätigkeit der Urteilskraft ergänzt wird. — Auch die schliesslich erfolgende Aufgipfelung aller Transzendentalvermögen sowie die Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand in der transzendentalen Vernunft kann nur als nachträgliche Zusammenfassung, nicht aber als Ursprüngliches angesehen werden, nachdem nämlich der transzendentale Verstand in seiner Funktion als ursprünglich-formale Apperzeption beschrieben ist. Darum ist die Gültigkeit der Fries'schen Behauptung, in dieser Zusammenfassung von Sinnlichkeit und Verstand als Vernunft die von Kant nicht gefundene Vereinigung der beiden Stämme der Erkenntnis entdeckt zu haben, nicht einzusehn (NK I S. 240).

IV. Die Kategorien.

Den logischen Formen der Urteile entsprechen die synthetischen Formen der Kategorien, wodurch die bekannte Kategorientafel aufgestellt wird (NK II SS. 23 f, 30, Met. SS. 191 f, 197 und 137 f). Sogleich im Anschluss an den Leitfaden und zwar in Verbindung mit ihm (NK II SS. 25 26, 29) bringt Fries den Schematismus (NK II SS. 29 f, Met. SS. 228 f, SS. 258 f), der die Möglichkeit der Anwendung der

reinen Begriffe auf unsre Erkenntnis durch die Schemata aus reiner Anschauung erklären soll. Wie Fries in der Frage der Deduktion die mühsame Arbeit Kants für überflüssig hält, so glaubt er auch, den Schematismus mittels seiner Theorie der Erkenntnis nur „aufweisen" zu brauchen. Die von Kant gewollte Aufhellung der Bedingungen a priori der Erkenntnismöglichkeit, die darum Deduktion und Schematismus im engsten Zusammenhang zeigt, bedarf bei Fries nicht mehr des Zurückverfolgens bis in die vorgängigen Ursprungsbeziehungen, sondern das Wesen der Erkenntnis soll einfach in ihrem faktischen Vorhandensein aufgewiesen werden. Nicht die Anwendung der Kategorien auf „Gegenstände überhaupt" ist das Problem sondern nur noch auf Gegenstände der Erfahrung, auf „erkannte" Gegenstände.

Die Zeit, als die das Schema-Bild allererst bildende, als transzendentales Entgegenstehenlassen, wird nur noch als „Zeitlichkeit", die das Kriterium der „empirischen" Erkenntnis ist, gesehen. Fortan wird diese Zeitlichkeit wegen der ihr zugeteilten nur-sensualistischen Eigenschaft als empirische Erkenntnis immer mehr verwechselt mit der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis, die als „endliche" empirische und reine Erkenntnis umfasst und deren Endlichkeit gerade in dem Charakter des Begrifflichen liegt.

V. Die Ideen.

Die Ideen leiten zur Religionslehre über. Der Schematismus der Kategorien hatte ihren Gebrauch auf die Sinnenwelt eingeschränkt. Da aber unser Gefühl eine höhere Wahrheit fordert, so finden wir die Ideen in den reinen Kategorien unbeschränkt von ihren anschaulichen Schemata. Wir erheben uns so im „transzendentalen Idealismus" zu den Ideen des Glaubens an die ewige Wahrheit (NK II SS 34, 181, Met. SS 231, 435 f). Hier offenbart sich deutlich eine von Kant als Dogmatismus gekennzeichnete, unkritische Metaphysik, die die Erkenntnis des übersinnlich Seienden durch blosse Begriffe anstrebt und

eine a priori ontische Erkenntnis sich anmasst, die Kant gerade durch Deduktion und Schematismus abgewehrt hatte. Von hier aus erklärt sich auch Fries' ständiges Absehen von dem Moment der Anschauung in der reinen Erkenntnis, nicht nur weil hier die Gefahr des Mystizismus auftauchen würde, sondern vor allem, weil auf Grund der Wesenlosigkeit und Beschränktheit von Raum und Zeit diese gegenüber den Ideen der Vollendung nicht zur Begründung des transzendentalen Idealismus dienen könnten (NK I SS. XXIV ff). [1])

Die Ideen bedürfen auch eines Schematismus, den Fries in dem sittlichen Schematismus findet. (Mett. SS. 60, 436, 480/81, NK II S. 36). Wir können also jene ewigen Wahrheiten nur anwenden, wenn wir die logischen Ideen mit den ethischen und religiös-ästhetischen in der „Ahndung" — mit Hilfe der Urteilskraft — verbinden. Es ergeben sich auf diese Weise drei Arten transzendentaler Überzeugungsweisen, die — wenn auch der Art nach verschieden — doch den gleichen Grad notwendiger Gewissheit tragen (NK II SS. 94/96 und 58, 338 f, W. G. A. SS 61 f): 1) Wissen (Erkenntnis durch Anschauung), 2) Glaube (Erkenntnis durch Begriff), 3) Ahndung (Erkenntnis durch Gefühl).

Wenn der Glaube [2]) bei Fries eine Erkenntnis ohne Anschauung, nur durch Begriff ist, und wenn der Glaube andrerseits den gleichen Grad notwendiger Gewissheit in sich tragen soll wie das „Wissen der Mathematik und Naturwissenschaft" (womit er dem „Probierstein der Kritik der Vernunft" nicht standhalten könnte), so zeigt sich ohne Weiteres der innnere Widerspruch. Da die Fries'sche Vernunftkritik sowohl in ihrem Entwurf als in ihrer Durchführung von der Möglichkeit dieses Erkenntnis-

---

[1]) Es ist bezeichnend, dass Fries sich in der diesbezüglichen Formulierung Schelling anschliesst, der Kants Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" den Gegensatz von „Ewigem" und „Endlichem" nennt.

[2]) Das Verhältnis zum Glaubensbegriff Jakobis ist bei Elsenhans („Fries und Kant" I S. 218) berührt.

phänomens abhängt, entscheidet sich hier der gesamte Versuch seines Philosophierens, d. h. mit der faktischen Unhaltbarkeit eines solchen Glaubensbegriffs wird auch der Ausgang seiner Kritik, die Rechtfertigung der Glaubensideen, illusorisch. Es ist bezeichnend, dass Fries selbst sagt, dass er nur dadurch Platz für den Glauben findet, dass er das Wissen erniedrigt (W. G. A. S. 119).

Was im Verlauf der Darstellung der Glaubensideen noch folgt, kann vor der Vernunftkritik im obigen Sinn nicht bestehn, wir können die dort erfolgenden Ausführungen aber als Beschreibung von Phänomenen ansehn, die einem andern als von Fries gemeinten Gebiet angehören, wo sie innerhalb dieses ihnen eignen Bezirkes als Religionsphänomenologie Recht und Bedeutung hätten und als Glaubensideen Gegenstand einer Untersuchung über das Wesen der Religion wären. Es ist interessant, dass Fries eine gute Darstellung dieser Phänomene gibt, und wir sind geneigt, mit demselben Nachdruck, mit dem wir die Unmöglichkeit der Rechtfertigung der Glaubensideen aufgezeigt haben, nun diesen in seine Grenzen gewiesenen Bezirk der Glaubensideen, in dem das Religiöse als das Heilige, das ganz Andre, als das unauflösbare Geheimnis [1]) beschrieben wird, als den wertvollsten Teil seiner Philosophie zu bezeichnen, wenn er in den eben genannten Grenzen gewertet wird.

---

[1]) In der Entfaltung seiner Religionsphilosophie lehnt sich Rudolf Otto eng an Fries an, wobei er in der philosophischen Begründung seiner Arbeit demselben Fehler wie Fries verfällt, übrigens Kant und Fries neukantianisch interpretierend, wodurch die Probleme noch weiter verwischt werden. Im übrigen geht er aber weit über Fries hinaus und gibt in Anlehnung an dessen Glaubensideen eine eigenständige Beschreibung religiöser Phänomene.

Benutzte Literatur.

A. Fries. Neue Kritik der Vernunft. 3 Bd. 2. Auflage 1828. System der Metaphysik 1824. System der Logik 1818. Handbuch der psychischen Anthropologie. 1. Bd. 1820 2. Bd. 1821. Wissen, Glaube, Ahndung 1805. Neu herausg. von L. Nelson 1905.

B. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. und 2. Originalausgabe, von R Schmidt neu herausgegeben bei Meiner, Leipzig 1930. Kritik der prakt. Vernunft (Kehrbachsche Ausgabe). Kritik der Urteilskraft (Herausg K Vorländer). Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Kehrbachsche Ausgabe).

C. Fries-Schule. De Wette: Über Religion und Theologie 1815. Über die Religion. 1827. Lehrbuch der christl. Dogmatik. 1813. E. F. Apelt: Metaphysik 1857.

D. Schriften über Fries.

Bornhausen, K.: Das religiöse a priori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 139. Wider den Neufriesianismus in der Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 5. Heft. 1910. In Sachen des Neufriesianismus. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1911. 2. Heft

Bousset, W.: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Theologische Rundschau 1909. 11. und 12. Heft. In Sachen des Neufriesianismus. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911. 2. Heft.

Cassirer, E.: Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes Philosophische Arbeiten 1. Bd. 1. Heft.

Elsenhans, Th.: Das Kant-Friesische Problem. 1902. Fries und Kant. 1906. 2. Bd.

Hasselblatt, M.: J. Fr. Fries, seine Philosophie und Persönlichkeit. 1922.

Henke: J. Fr. Fries. 1876.

Kastil, A.: J. Fr. Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. 1912.

Mechler, W.: Die Erkenntnislehre bei Fries. 1911.

Nelson, L: Über das sogenannte Erkenntnisproblem. 1906. Fries und seine jüngsten Kritiker. 1904.

Otto, R.: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. 1906.

Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie, 3. Auflage 1895.

Weiss, G.: Fries' Lehre von der Ahndung. 1912.

Ferner wird zitiert:

Geiger, M.: Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. 1921.

Husserl, E.: Logische Untersuchungen I u. II. 1913. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1913. Formale und transzendentale Logik. 1929.

Rothacker, E.: Nach Nachschriften aus dem Kolleg über „Psychologie" und dem Seminar über „das Unbewusste". SS. 1931.

Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik 1929.

Maier, H.: Psychologie des emotionalen Denkens. 1908.

Pfänder, A.: Zur Psychologie der Gesinnungen. 1913 und 1916.

Abkürzungen,
die beim Zitieren verwendet sind:

Fries: NK I, II, III — Neue Kritik der Vernunft. 3. Bd. Met. — System der Metaphysik Log. — System der Logik. Ps. Anthr. — Handbuch der psychischen Anthropologie. W. G. A — Wissen, Glaube, Ahndung.

Kant: Kr. d. r. V., A — Kritik der reinen Vernunft, 1. Ausgabe. B — Kritik der reinen Vernunft, 2. Ausgabe.

Husserl: Log. U. — Logische Untersuchungen. Ideen . . . — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

Heidegger: K u. M — Kant und das Problem der Metaphysik.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A. Die Philosophisch-Anthropologische Methode . 1

B. Die mittelbare Erkenntnis der Vernunft . 7

I. Der innere Sinn 7

II. Die Einbildungskraft 11

III. Die Reflexion 15

C. Die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft 22

I. Über die Metaphysik 22

II. Die Deduktion 25

III. Die Apperzeption 27

IV. Die Kategorien 29

V. Die Ideen 80

Lebenslauf.

Am 16. Januar 1902 wurde ich als zweites der sieben Kinder des Pfarrers Karl Rüter in Altena in Westfalen geboren. Ich bin arischer Abstammung, ev.-lutherischer Konfession. Im April 1919 erhielt ich in Siegen in Westfalen das Reifezeugnis des städtischen Lyzeums. Am 26. März 1925 bestand ich das Hauswirtschaftsexamen im Lette-Haus in Berlin, am 11. Juni 1926 das Examen als Religionslehrerin und Pfarrgehilfin an der Sozialen Frauenschule der Inneren Mission in Berlin und ebenfalls daselbst am 18. September 1926 das staatliche Examen als Wohlfahrtspflegerin. 1926—28 war ich in der Sozialen Jugendarbeit in Riga beruflich tätig. Im April 1929 bestand ich das Examen für „Zulassung zum Studium ohne Reifeprüfung" im Kultusministerium in Berlin. Zum Studium der evangelischen Theologie und der Philosophie besuchte ich die Universitäten Berlin (S. S. 1929, W. S. 1929/30), Greifswald (S. S. 1930) und Bonn (W. S. 30/31, S. S. 31, W. S. 31/32, S. S. 32, W. S. 32/33, S. S. 33.) Am 26. Juli 1933 bestand ich vor der Philosophischen Fakultät Bonn die mündliche Promotionsprüfung.

Magdalene Rüter.